PIERO MARTINETTI
(dell'Università di Milano)

Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti

Dalla considerazione degli esseri finiti Spinoza si eleva al concetto della sostanza attraverso i concetti degli attributi. Vi sono categorie irreducibili di esseri, ciascuna delle quali ci rinvia ad un'unità infinita, ma qualitativamente determinata: e queste unità non sono poi alla lor volta che aspetti qualitativi della vera unità, che è la sostanza. Gli attributi sono perciò sotto un certo rispetto una cosa sola con la sostanza, sono la sostanza sotto uno dei suoi aspetti. Non è perciò meraviglia che siano talora chiamati sostanze e che vengano definiti, come la sostanza, « *quod concipitur per se et in se adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei*» (*Ep.* II, p. 7; *Ep.* IV, p. 13) (1). Ciascuno di essi è per sua natura un'affermazione infinita che esclude la negazione, l'autolimitazione (*Tr. Br. Append. I prop.* 3, p. 198) (2). La vera differenza fra la sostanza e gli attributi sta in ciò che la sostanza aduna in sè tutti gli aspetti qualitativi espressi dagli attributi e, come totalità assoluta, implica nel suo concetto l'esistenza. L'intelletto nostro non coglie che qualcuno di questi aspetti qualitativi e perciò esprime per mezzo di essi la natura — in realtà infinita anche qualitativamente — della sostanza. Perciò Spinoza dice che l'attributo è la stessa cosa che la sostanza « *nisi quod attributum dicitur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis* » (*Ep.* IX, p. 46). Il paragone, che segue, del piano perfetto, che è detto bianco per rapporto all'occhio dell'uomo, ha fatto pensare che la determinazione qualitativa fosse una creazione fenomenica dell'intelletto. Ma ciò è inesatto. L'intelletto non deforma le cose: esso coglie quello che può della loro natura, senza nulla mescolarvi

(1) Le citaz. si riferiscono all'ed. Gebhardt, Heidelberg, 1925.

(2) Le citaz. del *Tr. Br.* si riferiscono alla traduzione di Ch. Appuhn, Paris, 1904.

di proprio, come uno specchio fedele: « *omnia fingit ex analogia universi, non ex analogia suae naturae* » (*Ep*. II, p. 8) (1).

Dio è un essere assolutamente infinito che in infinite maniere esprime la sua inesauribile essenza — non un'unità astratta e vuota che assorba in sè ed annulli tutte le distinzioni degli esseri. La medesima fecondità, per la quale l'essenza divina si traduce in un infinito numero di attributi, fa sì che ciascuno di questi si diversifichi in un infinito numero di determinazioni, che Spinoza chiama modi. Modi sono le affezioni della sostanza, dice la def. 5: ma poichè la sostanza si rivela a noi nei suoi attributi, così i modi sono le determinazioni degli attributi. I modi dell'estensione sono i corpi, i modi del pensiero le idee. Dato che la derivazione delle cose (cioè dei modi) da Dio è una generazione logica, dovrebbe essere possibile dedurre dal concetto dell'infinita estensione e dell'infinito pensiero i singoli modi dell'una e dell'altro: tutto ciò che può venir logicamente ricondotto ad un attributo, è in esso contenuto e ne discende come effetto. Questa è la difficoltà che Tschirnhausen muove a Spinoza nelle lettere 80 ed 82. Spinoza non risponde a questa difficoltà (*Ep*. 83): ad essa non poteva del resto rispondere. L'Etica è una costruzione, non una deduzione; essa postula, non deduce la molteplicità. Il rapporto logico fra l'unità generatrice e la molteplicità dei particolari che ne discende è da Spinoza posto in un modo diverso dal concetto platonico, secondo il quale il passaggio dall'universale al particolare si modella sul loro rapporto logico, ossia è come una ripetizione dell'unità ideale in una molteplicità indefinita di copie individuali. Secondo Spinoza questo passaggio avviene, diremo così, per una crescente complicazione, per la combinazione d'un certo numero di essenze prime, che sono come gli elementi generatori universali, pur restando in sè sempre eminentemente individuali. Dalla unità di ogni attributo procede anzitutto immediatamente un certo numero di essenze prime, ossia di *modi primitivi*: la determinazione di questi dà origine a dei modi *secondarii, derivati*, nei quali l'azione di Dio fluisce mediatamente per mezzo dei primi e della loro determinazione, la quale agisce come una condizione limitante: Spinoza la paragona alle finestre, che permettono l'ingresso alla luce, ma non la producono (*Tr. Br. Dial.* 2; *Eth*. I, 21-28).

---

(1) Spinoza veramente qui biasima Bacone secondo il quale il nostro intelletto « *sua sola natura fallitur, omniaque fingit ex analogia suae naturae et non ex analogia universi* ».

Ora quali sono queste essenze prime, questi modi primitivi, che per la loro determinazione danno poi origine alle cose singole, cioè ai modi derivati? Anche su questo punto Spinoza non si esplica molto chiaramente. Nella lettera 64 come esempio di modi infiniti prodotti immediatamente da Dio egli dà l'intelletto infinito e il *motus et quies;* come esempio di modi infiniti mediati dà la *facies totius universi,* per cui rinvia ad *Eth.* II, 12, Lemma 7, Scolio. Molto probabilmente in questa brevità imbarazzata, che tradisce l'incertezza, si nasconde un mutamento fondamentale d'indirizzo. Sotto l'influenza della concezione neoplatonica (che nel Trattato breve si tradisce ancora nella terminologia) Spinoza pensava in origine la generazione delle cose singole come una degradazione verso il particolare, per via d'un arricchimento progressivo di determinazioni: da questo punto di vista si comprende come da ciascuno dei due attributi proceda un modo primitivo, che non è se non l'attributo stesso rivolto verso la molteplicità, considerato non nella sua totalità ed unità, ma nel suo movimento interiore che va verso la molteplicità. Ins eguito, più in accordo con l'indirizzo logico-matematico del suo pensiero, Spinoza dovette concepire la generazione delle cose come la specificazione di ogni attributo in un numero determinato di entità prime, di modi primitivi, dal cui rapporto nasce, per via di reciproca determinazione, l'infinita varietà dei modi particolari. Ma egli non specificò ulteriormente queste entità prime e continuò a porre come modi primitivi, sia pure a titolo d'esempio, le due « creature immediate di Dio », l'intelletto infinito e il movimento infinito.

La modificazione prima e immediata del pensiero come attributo di Dio è l'intelletto infinito, che in sè contiene le idee di tutte le cose reali. « La mente nostra, in quanto pensa, è un modo eterno del pensiero, che è determinato da un altro modo eterno del pensiero e questo da un altro e così all'infinito: così che tutti insieme costituiscono l'eterno ed infinito intelletto di Dio » (*Eth.* V, 40, *Schol.*). Esso è chiamato da Spinoza il figlio di Dio, in quanto procede eternamente dal pensiero divino: in fondo è lo stesso attributo del pensiero, ma considerato come la totalità assoluta di tutte le idee particolari: è il pensiero eterno delle cose e, come tale, beatitudine immutabile e perfetta. Così dall'estensione divina procede il movimento infinito, che non è se non l'estensione stessa, ma considerata come generante da sè la molteplicità dei corpi: la cui distinzione procede dalla distinzione nella proporzione diversa del movimento e della quiete (onde il modo primitivo del movimento è anche detto nella lett. 64 « *motus et quies* »). È

vero che il movimento, il quale genera i corpi estesi, presuppone già l'estensione in cui avviene: ma questa implicazione reciproca non è che l'espressione dell'identità fondamentale del movimento e dell'estensione, che sono la stessa realtà, considerata prima nella sua molteplicità e nel suo movimento interiore, poi nella sua unità assoluta.

Dai due modi primitivi procedono altri modi derivati egualmente universali (*le res fixae et aeternae* del *De em. int.*, p. 36-37): e, per la determinazione reciproca di questi, le essenze individuali. Tutti questi modi, primitivi e derivati, costituiscono nel loro insieme un mondo di esseri infiniti ed eterni: perchè procedono necessariamente dagli attributi di Dio che sono infiniti ed eterni. Tutto ciò che procede necessariamente da qualche cosa d'infinito e di eterno è pur esso infinito ed eterno: perchè se fosse finito e temporaneo, la realtà infinita che lo genera sussisterebbe in qualche parte od in qualche tempo senza generarlo e così non si avrebbe una generazione necessaria come la sua natura richiede. (*Eth.* I, 22-23). Ogni individuo è quindi in Dio un modo eterno del pensiero come dell'estensione. La sua *mens* è un *aeternus cogitandi modus*, che è determinato da altri modi all'infinito: sì che tutti nel loro complesso costituiscono l'eterno ed infinito intelletto di Dio. Così la sua corporeità è un modo eterno dell'estensione che è in rapporto con altri modi eterni, il cui complesso costituisce il sistema universale ed eterno dei movimenti. Così l'insieme dei modi costituisce in Dio una specie di mondo intelligibile eterno, un mondo di verità eterne (*Ep.* X, p. 47). Le quali però restano sempre essenze individuali, non sono tipi generali nel senso platonico. Le idee generali non sono che degli *entia rationis*: tutti gli esseri hanno la loro essenza particolare e la perfezione loro sta nel conformarsi a questa natura propria, non nell'avvicinarsi ad un tipo generale, comune a molte cose (*Tr. Br.* I, b; *De em. int.*, 36-37). Onde è naturale che Spinoza respinga l'opinione averroistica, secondo la quale Dio conosce solo i tipi ideali delle cose, non gli individui (*Cog. met.*, II, 7).

* * *

Ma se tutto ciò che procede immediatamente o mediatamente dall'assoluta natura di Dio non può essere che eterno ed infinito, donde allora la realtà finita e peritura, il tempo, gli esseri che sorgono e spariscono? A questa domanda Spinoza non dà in alcuna parte una risposta esplicita. Tutto penetrato dal pensiero del-

l'unità, egli è sempre più incline a vedere, anche nelle cose separate da Dio, ciò che ancora le unisce a Dio ed a considerare la causa della loro separazione come un'illusione che la vita comune presuppone, ma che la filosofia deve dissipare senza residuo. Questo è ciò che ha indotto più d'un interprete a vedere nello spinozismo una specie di naturalismo mistico, il quale riveste ogni esistenza finita dei caratteri dell'infinito e dell'eterno. Tuttavia la distinzione dell'eternità e del tempo è il presupposto indeclinabile, anche se non sempre esplicito, di tutta la filosofia di Spinoza: e l'origine sua è chiaramente ricondotta ad una distinzione parallela fra le potenze dello spirito, fra l'intelletto e il senso (*imaginatio*). Laddove è proprio dell'intelletto di vedere le cose nella loro eterna necessità, il senso, incapace di accogliere in una visione perfetta l'ordine divino nella sua totalità, non apprende che degli elementi dispersi, li collega, come fa lo spirito nel sogno, nell'unità d'una visione e ci dà così la realtà empirica. La realtà non cambia per questo natura: ma laddove nella visione intellettiva tutto è perfettamente uno con Dio, nella visione immaginativa ogni modo è isolato più o meno profondamente dalla totalità, erige in una fittizia unità autonoma la propria particolarità: essa è ancora sempre Dio, ma Dio « *quatenus aliquo modo affectus consideratur* », « *quatenus modificatus est modificatione quae finita est et determinatam habet existentiam* » (*Eth.* I, 28).

La radice ultima di questa dualità è quindi per noi nella separabilità delle essenze, dei modi derivati. La perfezione e la necessità inerente a Dio si estende anche al mondo delle essenze eterne: dalle essenze, in quanto sono in Dio, è quindi inseparabile l'esistenza assoluta, l'*aeternitas*. Ma ogni singola essenza considerata in sè non implica questa necessità dell'esistenza assoluta; essa esiste necessariamente solo in quanto è una cosa sola con Dio. L'essenza concepita separatamente da questa unità perde invece questo carattere, non ha alcuna ragione intrinseca di essere piuttosto che di non essere, può apparire come esistente o come non esistente secondo i rapporti estrinseci in cui si trova: questo è il carattere della durata, dell'esistenza finita. Certo questa separazione non isola assolutamente il modo finito da Dio: come sarebbe ciò possibile? Ma essa particolarizza il rapporto della cosa con Dio, restringe la sua connessione esplicantesi in rapporti infiniti in una connessione limitata e parziale, traduce la dipendenza delle cose da Dio in una dipendenza delle cose da altre cose, che sono pur sempre Dio, ma Dio « *quatenus aliquo modo affectus consideratur* ». Perciò, quando noi consideriamo un oggetto come costituente un es-

sere a sè, non vi è in Dio l'idea corrispondente a quest'esistenza separata: l'idea ne è in Dio solo « *quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur* »: cioè, come l'oggetto reale ha il suo fondamento in altro oggetto separato, così l'idea corrispondente modifica soltanto un'altra idea separata, sorge in un altro modo finito del pensiero, non in Dio (*Eth.* II, 9). Nell'atto stesso che il modo finito si separa da Dio, esso separa da Dio anche gli altri modi con cui è in connessione e trasforma la concatenazione divina in una concatenazione mutila e confusa: l'attività spirituale creatrice di quest'unità diminuita è detta da Spinoza *imaginatio*. Essa non soltanto apprende le cose nell'essere loro finito (cioè non nella loro unità con Dio), ma necessariamente, per questa degradazione delle essenze, crea anche delle idee fittizie e compone il tutto nella unità fittizia della realtà empirica.

Vi sono quindi per noi due forme o gradi di esistenza, di realtà dei modi derivati. In primo luogo quella per cui essi realizzano il loro pieno essere in Dio e questa è un'esistenza in senso improprio perchè esistere vuol dire durare e la realtà delle essenze in Dio è eternamente. Per « essenze » Spinoza intende generalmente i modi « infiniti », le essenze nella loro unità con Dio: essenza vuol dire allora essenza congiunta all'esistenza intelligibile. In secondo luogo quella per cui le essenze discendono, per così dire, nel tempo, diventano modi « finiti »; e questo è l'esistenza propriamente detta, la quale, come ben si comprende, può sorgere e cessare senza che ciò tocchi la realtà dell'essenza. Per « cose esistenti » Spinoza intende generalmente le essenze in quanto empiricamente esistenti: « *esse existentiae est ipsa rerum essentia extra Deum* » (*Cog. met.* I, 2). « *Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus* » (*Eth.* V, 29, *Schol.*). L'esistenza (empirica) nulla aggiunge perciò all'essenza: « *nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit* » (*Eth.* IV, *Praf.*). E nemmeno essa procede o dipende dall'essenza: la durata dell'esistenza dipende unicamente dalla concatenazione empirica, a cui l'essenza è del tutto sottratta. « *Res quaecumque naturalis potest adaequate concipi, sive existat, sive non existat; ut igitur rerum naturalium existendi principium, sic earum in existendo perseverantia ex earum definitione non potest concludi. Nam earum essentia idealis eadem est postquam existere inceperunt quam antequam existerent* » (*Tr. pol.* II, 2). Solo in un certo senso può dirsi che l'esistenza aggiunge

qualche cosa all'essenza: in quanto questa, come pensata dall'intelletto umano, cioè fuori dell'unità divina, non implica necessariamente la sua realtà: l'esperienza conferma per noi, in questo caso, la realtà dell'idea. Ben s'intende che ciò che è reale in Dio non cessa di essere tale, perchè non cade attualmente nell'esistenza empirica: esso continua ad esistere nella natura assoluta di Dio, ma per noi è solo come potenzialmente compreso in essa, come puramente possibile.

Questo ci chiarisce come mai Spinoza possa stabilire una gradazione di perfezione tra le essenze. « *Ille effectus perfectissimus est qui a Deo immediate producitur et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est* » (*Eth.* I, 36, *Append.*). Appartiene in certo modo alla natura dei modi derivati mediati il poter « perire »; la caduta nell'esistenza empirica non è che l'isolamento di questi modi dalla causa prima e la loro subordinazione alle condizioni limitatrici, il cui insieme costituisce l'azione causale nel tempo. In questo consiste la loro imperfezione: che però, ben si comprende, è solo un'imperfezione relativa all'essere finito, non un'imperfezione che inerisca alla loro natura eterna. In questo senso appunto nel *Trattato breve* (II, 5) la distinzione fra modi universali (primitivi) e particolari (derivati) è fatta coincidere con la distinzione fra modi eterni e modi perituri.

Ma appunto per questo le essenze delle cose, in quanto sono in Dio e cioè partecipano dell'eternità, non sono essenze singole, ma sono Dio stesso nella sua unità, dalla quale sono inseparabili. In altre parole: le essenze sono eterne, ma non in quanto singole, bensì in quanto è eterno Dio che in sè le comprende. È quindi per un'astrazione impropria che noi le pensiamo come esistenti singolarmente e nel tempo stesso come eterne: noi denominiamo eterne le essenze delle cose solo per difetto di un termine adatto (*propter defectum verborum*). Perchè in quanto essenze singole esse non sono già più Dio, ma cose empiriche, alle quali appartiene la durata. Questo ci spiega anche una strana espressione di Spinoza, che parrebbe negare la realtà dei modi: « *Substantia... depositis affectionibus et in se considerata, hoc est* VERE *considerata...* » (*Eth.* I, 5, *Dem*) (1).

---

(1) La differenza fra la dottrina di Spinoza e quella della scolastica contemporanea sta quindi in ciò che mentre per questa le essenze sono vere sostanze, per Spinoza non sono che modi dell'unica sostanza. Ma laddove per la scolastica le essenze non sono eterne, in quanto sostanze e si possono dire

* * *

Quando perciò noi consideriamo la totalità dei modi con riguardo all'ordine di tutta la natura divina (ciò che è compito dell'intelletto), noi abbiamo dinanzi a noi la sostanza nella sua unità infinita ed indivisibile: la quale , essendo la ragione di sè e del resto, non può più essere subordinata ad alcuna ragione ed è il principio immutabile di ogni pensiero; ed essendo la causa di sè e del resto, non è più soggetta a condizioni che possano in qualche modo determinarla od alterarla. Questa esistenza necessaria ed eterna, implicita nel concetto stesso dell'essenza, è quella che Spinoza chiama *eternità*. Quando invece consideriamo i modi isolatamente nella loro essenza particolare, senza riguardo all'ordine totale, essi ci appaiono come una molteplicità infinita di esseri, ciascuno dei quali è soggetto all'azione di infiniti altri: vi è un altro essere che lo pone, ve ne sono mille che lo distruggono: l'esistenza dell'essere singolo ci appare come qualche cosa che non ha in sè una necessità assoluta e può essere maggiore o minore, continuata od interrotta; essa costituisce *la durata*. L'essenza stessa della sostanza, in sè unica ed indivisibile, appare come una molteplicità divisibile, risultante da composizione, suscettibile di accrescimento o diminuzione, ossia come *quantità*. (*Ep.* XII, p. 54-57).

Alle due forme di esistenza (l'eternità e la durata) corrispondono le due forme d'infinità che Spinoza chiaramente distingue: l'infinità di ciò che è per sua natura infinito e non può essere pensato come finito, ossia diviso in parti, senza contraddizione; e l'infinità di ciò che è infinito solo per virtù della causa e che quindi, ove sia considerato separatamente da questa, può essere considerato come finito e diviso in parti. La prima è l'infinità pensata dall'intelletto: la seconda è l'infinità creata dall'immaginazione. Questa non è veramente che un riflesso della vera infinità divina, un riflesso dell'eternità. Gli esseri singoli non esistono per sè, ma per virtù dell'infinita potenza di Dio: noi abbiamo il pensiero dell'infinita durata dalla contemplazione non dei singoli esseri come tali, ma dell'infinita potenza di Dio che in essi si manifesta (*Cog. met.*

---

eterne solo come idee divine, che Dio nella creazione realizza in vere e proprie sostanze, per Spinoza sono eterne anche nel loro essere proprio (formale) « *Essentiae rerum aeternae non quoad esse proprium et formale, quasi extra intellectum divinum in se semper durent, sed quoad esse ideale et repraesentativum, sc. in idea seu in intellectu creatoris, tanquam in causa exemplari et cognoscente* » (WEISSEN, *Comp. metaph.*, Giessen, 1674, p. 18, *Ax.* XIV).

II, 10). Di qui le contraddizioni di coloro che, confondendo le due infinità, credono che la vera infinità debba essere composta di parti ovvero credono di poter dimostrare che la sostanza estesa è finita: l'estensione da noi appresa sensibilmente risulta di parti, ma non è la vera estensione, l'estensione intelligibile, che è infinita, ma non è quantità, non è addizione di parti (1).

L'esistenza empirica e la durata sono una cosa sola: come l'eternità è la forma stessa dell'esistenza divina, così la durata è la forma dell'esistenza empirica, da cui non si distingue se non per astrazione (*Cog. met.*, I, 4). Quando noi consideriamo la durata in sè, astraendola dal fluire delle cose che durano, abbiamo il *tempo*. Così se consideriamo la quantità in sè, astrattamente dalla sostanza, abbiamo la *misura;* se consideriamo i modi senza riguardo al loro contenuto, come unità generiche, abbiamo il *numero*. Tempo, misura e numero sono quindi enti di ragione, « *cogitandi seu potius imaginandi modi, imaginationis auxilia* » (*Ep.*, XII, p. 55-61). Di qui appare quanto sia assurdo immaginare un tempo prima dell'esistenza empirica: « *duratio desinit ubi res creatae desinunt esse et incipit ubi res creatae existere incipiunt* » (*Cog. met.*, II, 10). Coloro che pensano il tempo prima delle cose sono come quelli che pongono uno spazio vuoto al di là del mondo materiale.

Le cose che hanno una quantità determinata, una durata determinata, una natura particolare determinata non costituiscono sotto nessuno di questi aspetti una realtà assoluta: sotto nessuno di questi rispetti esse possono quindi venir perfettamente comprese. L'immaginazione fissa ciascuno di questi aspetti come una proprietà assoluta delle cose e si serve delle astrazioni così ottenute per costituire a se stessa dei punti di ritrovo, delle linee definite nel mondo che essa crea: così divide la durata in periodi, divide il *quantum* in quantità definite o misure, distingue i modi della sostanza come unità numerabili. Onde non è meraviglia che queste categorie dell'immaginazione risultino poi gravide di contraddizioni quando vengono applicate alla considerazione intellettiva: e che non siano applicabili ai modi stessi quando si tratta di comprenderli: perchè comprenderli vuol dire considerarli nell'unità della sostanza, cioè escludere precisamente il punto di vista dell'immaginazione, che dà origine al tempo, alla quantità ed al numero. Di qui viene p. es. che è impossibile esplicare una qualsiasi

(1) Sulla dottrina dell'infinito in Spinoza v. J. Raphson, *De spatio reali seu ente infinito conamen mathematico-metaphysicum*, 1697, p. 44 ss.

durata considerandola come tempo, cioè come composta di parti e divisibile: è inconcepibile p. es. come possa passare un'ora se deve passarne prima la metà, più la metà della metà, e così all'infinito. Da questa incommensurabilità della durata e della quantità con le unità di tempo e di misura nasce una terza specie d'infinito, che Spinoza chiama indefinito, la quale si ha quando non possiamo numerare le parti d'una quantità, sebbene questa sia finita (p. es. un segmento di linea) e perciò tale infinito numero di parti sia racchiuso tra due limiti ben definiti. Questa difficoltà nasce da ciò che il numero non è applicabile alla realtà delle cose: l'applicazione d'una categoria dell'immaginazione a realtà intelligibili non può condurre che ad assurdi e contraddizioni inestricabili (*Ep.*, XII, *ib; ep.*, LXXXI).

Se dal mondo dei modi finiti è inseparabile la durata. è evidente che esso non può venir considerato come una produzione eterna di Dio. Quelli che pongono il mondo empirico come coesistente eternamente alla causa, obliano la distinzione fra eternità e durata; perchè se pongono l'eternità del mondo come una durata senza limiti attribuiscono anche a Dio una durata di questa natura, cioè disconoscono il vero carattere dell'eternità; e se pensano Dio come veramente eterno, come possono dire che Dio abbia comunicato alle cose che sono nel tempo la sua eternità? La realtà empirica non può, dunque essere considerata come una produzione eterna. Può tuttavia chiedersi se essa non esista da tempo infinito, cioè da un tempo del quale nessun maggiore può essere pensato. Anche qui la risposta di Spinoza è negativa: non vi è un infinito empirico dato: « *talis enim est natura durationis ut semper maior et minor data possit concipi, sicut numerus* ». Pensando che il mondo retrogradi, esso non potrebbe mai raggiungere un principio del tempo infinito: dunque nemmeno avrebbe potuto attraverso il tempo infinito raggiungere l'istante presente (*Cog. met.*, II, 10).

* * *

Come all'esistenza eterna nella pienezza dell'essenza si sostituisce, per la visione immaginativa, l'esistenza che dura nel tempo ed ha determinati confini, così alla causalità divina, per la quale da Dio procede eternamente il mondo dei modi infiniti, si sostituisce la causalità empirica, per la quale ogni modo finito procede da un altro e così indefinitamente. La causalità divina si estende anch'essa indefinitamente: la serie delle cause che ricongiungono le essenze individuali a Dio è infinita: ma ci riconduce in ultimo

all'unità infinita di Dio. La causalità empirica astrae invece da quest'unità; quindi essa è una catena indefinita, che risale da modo a modo come una molteplicità senza limiti (*Eth.*, I, 28). Anche qui si conserva il parallelismo dell'idea e dell'oggetto esteso. Come il modo esteso finito ha per causa non la natura infinita di Dio in quanto estensione, ma un altro modo finito dell'estensione e questo un altro e così via, così l'idea corrispondente ha per causa non il pensiero infinito di Dio, ma un altro modo finito del pensiero (*Deum quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur*) e questo un altro e così via (*Eth.*, II, 9). E quando una cosa estesa non esiste empiricamente, ma è reale solo in Dio (cioè nel suo modo infinito), anche la sua idea esiste solo nell'infinita idea divina (*Eth.*, II, 8, *Coroll.*).

La causalità empirica è solo un riflesso della causalità divina nel mondo creato dall'immaginazione: ed ancora noi non possiamo conoscere tutta l' infinita concatenazione: « *totius naturae ordinem et cohoerentiam maxima ex parte ignoramus* » (*Tract. pol.*, II, 8). Ma come non potremmo pensare un'essenza che si sottragga alle leggi della necessità divina, perchè ciò tanto varrebbe quanto porla fuori di Dio, così non possiamo pensare alcun essere empirico che si sottragga alla causalità empirica: tutto ciò che è, è per virtù d'una causa (*Eth.*, I, 11, *Dem.* 2). Le « *series et ordo causarum* » traduce nell'ordine empirico le « *leges Naturae aeternae* » (*Cog. met.*, I, 3): tutto ciò che avviene nella natura procede necessariamente da una causa appunto perchè a tutto ciò che è nella natura si estendono le leggi eterne di Dio.

Quale sia l'azione precisa della causa efficiente nella produzione dell'effetto, Spinoza non dice. Ma la ragione ne è evidente. Poichè la connessione causale empirica non è che un riflesso imaginativo della causalità eterna, una vera azione causale non sussiste: la causa empirica è una condizione che determina, ma l'essere vero dell'effetto procede dalla sua causa eterna. « *Etsi unaquaeque (res) ab alia re singulari determinatur ad certo modo existendum, vis tamen qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur* (*Eth.*, II, 45, *Schol.*).

Alle due forme di causalità corrispondono due forme di necessità: la necessità eterna dei modi infiniti (secondo l'ordine delle essenze) e la necessità empirica dei modi finiti (secondo l'ordine delle cause). Ciò che l'intelletto riconosce come necessario in quanto è ricondotto alla sua ragion d'essere, è necessario *ratione essentiae*; ciò invece che è riconosciuto come necessario in quanto determinato necessariamente dalla sua causa efficiente è necessario *ratione*

causae (*Eth.*, I, 33, *Schol.* I). Assolutamente necessario per necessità essenziale è soltanto Dio: ogni altra cosa può essere riconosciuta come essenzialmente necessaria solo quando venga considerata in Dio, che ne è la ragione e la causa immanente. Perciò Spinoza chiama anche questa necessità *ratione essentiae* col nome di necessità « *respectu causae* » (*Cog. met.*, I, 3), ma senza confonderla con la necessità causale empirica. « *Notandum est quod necessitas, qualis vi causae in rebus creatis est, dicatur vel respectu earum essentiae, vel respectu earum existentiae* » (ib.).

In corrispondenza a questa duplice forma di necessità Spinoza distingue anche due forme di contingenza. La mente umana è incapace di affermare nella loro totalità le infinite serie causali che si incrociano nella realtà empirica: quindi anche quando ha dinanzi a sè un effetto esistente per l'azione della sua causa empirica, non può apprendere questo effetto come procedente con assoluta necessità: in quanto non può seguire l'azione della sua causa fino alla causa della causa e così indefinitamente, in modo da saper con sicurezza e con precisione per quanto tempo la causa continuerà nella sua azione o non cederà il posto ad un'altra causa che agisca in altro senso e così modifichi o distrugga l'effetto. Questo apprendere le cose esistenti senza una cognizione adeguata della loro durata è un apprenderle come contingenti nel tempo (*Eth.*, II, 30-31). Spinoza identifica il concetto di contingente nel tempo col concetto di *possibile*: che non è semplicemente un contingente, ma un contingente, che fa parte d'una connessione causale e di cui ignoriamo se sia per essere prodotto o no (*Eth.*, II, 44 *Schol.*; IV *Def.* 4, *Prop.* 12).

Contingente è invece per Spinoza tutto ciò il cui concetto non implica, nè esclude necessariamente l'esistenza. Come è l'ignoranza della causalità empirica che rende per me le cose contingenti nel tempo cioè possibili, così è l'ignoranza della causalità eterna che mi permette di rappresentarmi le essenze delle cose senza nulla decidere quanto alla loro effettiva realtà. Poichè il solo concetto di Dio implica necessariamente l'esistenza e tutte le altre cose, considerate *extra Deum*, non hanno in sè una necessità intriseca di esistere, così tutto è per noi contingente all'infuori di Dio (che è necessariamente esistente) e delle cose impossibili per essenza (che sono necessariamente non esistenti). Il *contingente*, in breve, è il possibile logico, il *possibile* è il possibile fisico, empirico. « *Res possibilis dicitur cum eius causam efficientem quidem intelligimus, attamen an causa determinata sit ignoramus. Unde etiam ipsam ut possibilem, non vero neque ut necessariam, neque ut impossibilem*

considerare possumus. Si autem ad rei essentiam simpliciter, non vero ad eius causam attendamus, illam contingentem dicemus: hoc est illam ut medium inter Deum et chimaeram, ut sic loquar, considerabimus, nempe quia ex parte essentiae nullam in ipsa reperimus necessitatem existendi, ut in essentia divina, neque etiam implicantiam vel impossibilitatem ut in chimoera ». (*Cog. met.* I, 3) (1).

* * *

L'esistenza finita in quanto è uno stato, nel quale l'essere individuale non ha un'adeguata coscienza dell'essere suo, è uno stato di realtà diminuito, ossia d'imperfezione. Realtà e perfezione sono la stessa cosa: « *per realitatem et perfectionem idem intelligo* » (*Eth.* II, *def.* 6). Quindi ciò che è assolutamente reale è assolutamente perfetto: e ciò che non è perfetto non è completamente reale. Ora la realtà non può essere tolta: quindi anche sotto la limitazione dell'essere imperfetto, vive sempre la sua realtà perfetta, la sua essenza eterna. « *Per perfectionem in genere realitatem intelligam: hoc est rei cuiuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione* » (*Eth.*, IV, *Praef.*). Ora la finalità inerente ai modi finiti, cioè agli esseri empirici, non è altro che la volontà d'essere immanente alla realtà eterna, che si afferma anche attraverso l'oscuramente empirico (*Tr. Br.*, I, 5). Il bene è l'essere, la realtà, ma la realtà dell'essenza: Dio non è il sommo bene se non in quanto è l'essere perfettamente reale: nè vi è in realtà altro bene (*Eth.*, II, *Def.* 6; *Cog. met.* I, 6). La realtà pura e perfetta dell'essenza rappresenta per ogni essere finito l'ideale, la perfezione assoluta, lo stato nel quale esso si esplica liberamente e completamente secondo le leggi della sua natura. La virtù e la perfezione sono quindi una sola cosa con l'essenza: ogni progresso nella virtù è un progresso verso l'essenza, un progresso nella liberazione dall'illusione che a noi la nasconde. L'uomo nell'esistenza finita non ha coscienza della sua reale essenza: il fine della filosofia è appunto di ricondurlo al perfetto possesso dell'essere suo, alla realtà sua più completa: « *virtus est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi quae per solas ipsius leges possunt intelligi* ». (*Eth.*, IV, *Def.* 8). Questo realizzare più perfettamente l'essenza non vuol di-

(1) La distinzione è già nella scolastica: si cfr. JAVELLUS, *Quaest. in Metaphys.*, 1651, p. 551 e 820.

re naturalmente realizzarla più a lungo nell'esistenza empirica, la quale nulla aggiunge alla perfezione dell'essenza.

In questa dualità del modo finito e dell'infinito, dell'esistenza e dell'essenza riposa la legittimità dei concetti di fine, di bene, di male e delle distinzioni di valore in genere. L'uomo nel suo sforzo di riconquistare la sua vera realtà chiama bene tutto ciò che ad essa lo avvicina, male ciò che ne lo allontana: il bene e il male non sono che la gioia o il dolore che riflettono nella nostra coscienza l'avvicinarsi alla nostra essenza ideale o la nostra lontananza dalla stessa. Quindi è soltanto per la conoscenza imaginativa che l'uomo pone il bene e il male in se stesso e nelle cose; la realtà vera, cioè la realtà appresa dall'intelletto, è necessaria e perfetta e non può essere nè bella nè brutta, nè buona nè cattiva, nè ordinata nè confusa. Tutte queste qualità non sono altro che creazioni dell'immaginazione — *nil praeter imaginandi modos* —: le essenze sono in sè come debbono necessariamente essere e i predicati apprezzativi di cui le rivestiamo esprimono solo il rapporto dell'essere nostro con le cose nell'inadeguata rappresentazione che noi ci facciamo delle cose e di noi stessi. In fondo nemmeno Dio può dirsi buono indipendentemente da tale rapporto: per Dio è tolto ogni distinzione di bene e di male, in quanto il male per lui più non esiste: parlare di un Dio che premia il bene e punisce il male è solo un introdurre nella filosofia i modi impropri di parlare della teologia (*Tr. Br.*, I, 10; *Cog. met.*, I, 6; *Eth.*, I, *App.*; III, 39 *Schol.*; IV *Praef.*; *Ep.*, XXIII). Se Spinoza si esprime con una specie di disdegno contro il modo comune di considerare la finalità delle cose, ciò avviene perchè esso è agli occhi suoi una specie di deformazione superstiziosa che introduce il temporaneo nell'eterno. Questo non vuol dire che egli condanni e respinga senz'altro questi giudizi apprezzativi, inseparabili dalla realtà empirica, senza dei quali la stessa sua Etica non avrebbe senso: ma essi sono elementi e momenti d'una realtà illusoria, creata dall'immaginazione, e sono destinati a sparire quando si leva il mondo delle cose eterne: « quando il perfetto viene, l'imperfetto scompare ».

Piero Martinetti

Modi primitivi e derivati infiniti e finiti (in Spinoza)

1927

da: Rivista di Filosofia a. XVIII . 3. 1927